LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS
v6 S 14

Platon's Philebus

erläutert und beurteilt

von

Heinrich Hoffmann.

Beilage zum Jahres-Bericht des Gymnasiums in Offenburg

1887—1888.

Offenburg.
Druck von A. Reiff & Cie.
1888. Progr.-Nr. 577. 1888.

Das Problem des Platonischen Philebus ist die Frage nach dem Wesen des Guten. Was ist nun unter diesem „Guten" zu verstehen? Es soll „das nützlichste von allem für jetzt und für alle Zukunft" sein (p. 11 C); es soll die Kraft besitzen, „allen Menschen das Leben zu einem glückseligen (εὐδαίμονα) zu machen" (p. 11 D) und soll demgemäss einen gewissen Zustand (ἕξις καὶ διάθεσις) der Seele darstellen; es muss ferner „vollkommen" und „ausreichend" (τέλεον, ἱκανόν) sein (p. 20), darf „nichts ausser sich benötigen" (μηδενὸς προσδεῖσθαι) und muss „Selbstgenügsamkeit" (αὐτάρκεια) haben (p. 20); es soll endlich dasjenige sein, wonach „alles Erkennende" (πᾶν τὸ γιγνῶσκον) trachtet und was es für sich selber haben will, nach allem andern nichts fragend (p. 20 u. 60). Dieses Gute soll seinen Segen erstrecken über alle Geschöpfe (πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις p. 22 B u. 11 B), nicht nur über alle Menschen (s. o.), ja es soll das All umfassen (τί ποτε ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν p. 64 A und C). Aus allen diesen Stellen nun, von denen man die letzten nicht immer genügend beachtet hat, geht mit unantastbarer Gewissheit ein Doppeltes hervor: einmal, dass es im Grund das Gut im eudämonistischen Sinne ist, was Plato in seinem Guten sucht, sodann, dass seine Geltung nicht auf den Menschen beschränkt sein soll. Von Anfang an (vgl. bes. p. 11 B: πᾶσι ζώοις) schwebt ihm als Ziel der Untersuchung ein höchstes Gut im Sinne eines absoluten Wertes für alles Dasein vor, wenn er dabei auch zunächst und hauptsächlich an das menschliche Leben denkt (p. 11 D). Wie ist es nun aber möglich, dass dasjenige, was nach p. 11 D eine ἕξις καὶ διάθεσις τῆς ψυχῆς, nach p. 22 B ein βίος sein soll, das höchste Gut nicht nur für den Menschen, sondern für das All ausmacht? Dieser scheinbare Widerspruch lässt offenbar nur eine einzige Lösung zu: die Annahme eines Weltgeistes, in welchem dieser Zustand ewige Wahrheit ist. Das also muss das letzte Ziel der Untersuchung sein, sofern sich Plato überhaupt consequent bleibt. Aber nicht nur der Träger des ἀγαθόν lässt sich so von vorn herein bestimmen, sondern auch die allgemeine Qualität dieses Seelenzustands, in dem das Gute liegen soll. Was das Leben glücklich macht, wonach alle Creatur lechzt, was die volle Befriedigung in sich selber trägt und nichts ausser sich mehr nötig hat, wie soll man das anders nennen als: Glück, Glückseligkeit, εὐδαιμονία? Das ist die einfache Antwort, welche Aristoteles auf die Frage nach dem höchsten Gut auch wirklich gegeben hat. Diese Antwort löste freilich noch nicht das ganze Problem, dem die Untersuchung des Philebus gilt; sie gäbe im Sinne Platons mehr nur die Form, die ihren Inhalt noch erwartet. Doch wäre es von einschneidender Bedeutung für alles Folgende gewesen, diese Form vorher so zu bestimmen. Warum hat Plato diese einfache, so naheliegende, diese fast selbstverständliche Antwort nicht

gegeben, nicht gefunden? Man kann im gewissen Sinne sagen: eben weil sie so naheliegend, so selbstverständlich war. Denn indem er die Frage in der Form, was das Leben glücklich mache, fasste, musste die Antwort „das Glück" darauf fast schal und nichtssagend erscheinen. Denn in dieser Form schloss eben die Frage die Antwort schon in sich. Und darin liegt es gerade: für unsern Philosophen bildete der Begriff des Guten mit dem des Glücks eine selbstverständliche Einheit; indem er den Inhalt des Guten sucht, sucht er zugleich den Inhalt des Glücks, und so übersieht und überspringt er die erste Stufe, die auf seinem Wege lag. Dieser eine übereilte Schritt wurde aber verhängnisvoll. Denn die Einheit des Guten, als welche ihm dieses vorschwebte, konnte er kaum anders als in dem Begriff der εὐδαιμονία finden; nur hier liegt das verlangte τέλεον καὶ ἱκανὸν, nur hier die αὐτάρκεια. So kann es ihm nicht gelingen, das Gute in einer einzigen Idee zu erfassen (εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι p. 63 E), und das „Vollkommene und Ausreichende" muss er für das Gute verlangen, statt es in dem Guten zu bieten (p. 66 B). Das Wort ἀγαθόν enthielt für den Philosophen, ihm selber unbewusst, in dem Begriffe eines höchsten Wertes zugleich den der Glückseligkeit, und eben diese unbewusste Identität hinderte ihn an der bewussten Gleichsetzung der beiden Begriffe in dem Satze: das Gute ist Glückseligkeit. Nun liegt in jenem Wort aber noch ein dritter Begriff: der des Guten im sittlichen Sinn, und in seiner ganzen Untersuchung über das Gute steht Plato unter dem Banne dieser doppelten Zweideutigkeit, dieser Dreideutigkeit von sechs Buchstaben, ein schlagender Beweis dafür, in welchem Mass das Wort den Gedanken meistern kann. So wird es aber noch erklärlicher, warum nicht schon Plato die Definition des Aristoteles vom höchsten Gut gegeben hat. Denn indem im Philebus die disjunktive Frage aufgeworfen wird, ob das Gute Erkenntnis oder Lust sei, kann der Philosoph sein ἀγαθόν, dem zugleich die sittliche Qualität anhaftet, zunächst unmöglich in der ἡδονή selber finden. Aber auch nur in der begrifflichen Nachbarschaft derselben, in der εὐδαιμονία, es zu suchen, musste ein gewisser heiliger Schauer ihn abhalten, welchen das Gute für ihn hatte (p. 55 B s. u.).

Nachdem das Thema der Untersuchung in der Form jener disjunktiven Frage festgestellt ist, wendet sich der Dialog der Vorbereitung zur Entscheidung derselben zu. Diese Vorbereitung ist teils formal-logischer, teils begrifflich-sachlicher Natur. Lust und Einsicht sind nichts so schlechthin Einfaches; diese Begriffe haben ihre Arten und Unterarten. Vielleicht ist das höchste Gut auf diese oder jene Arten von Erkenntnis oder Lust einzuschränken (vgl. Steinhart, Einl. S. 612). Daher wird die διαφορότης der beiden Begriffe, ihr Zerfallen in verschiedene, ja entgegengesetzte Arten zum Schlusse als richtiges Ergebnis dieser vorläufigen Besprechung hingestellt (p. 14 B cf. Stallbaum z. d. St); vielleicht könne das zur Entscheidung der Frage dienen, ob das Gute Lust, Einsicht oder ein Drittes sei. Diese innerliche Unterschiedenheit des Lustbegriffs verficht hier Plato (p. 12 C—13 D) gegen widerstreitende Behauptungen der Kyniker, Megariker und Aristipps. Dabei gelingt es ihm jetzt noch nicht, die Ansicht des letzteren, wonach die Freude des Unmässigen von der des Mässigen nur dem Ursprung, nicht der Qualität der Empfindung nach sich unterscheiden soll, streng zu widerlegen. Denn dass es unter den angenehmen Empfindungen gute und schlechte giebt, beweist ja nur eine Verschiedenheit des sittlichen Wertes, nicht der natürlichen Qualität.

Die Thatsache einer Artunterschiedenheit der Begriffe zugestanden, ist es immer noch wunderbar, wie das Eine Vieles sein könne (p. 14 C—20 B). Einheit und Vielheit erscheinen

an Begriffen entweder im Verhältnis der logischen Partition (p. 14 E: ὅταν τις ἑκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἄλλα μέρη διελὼν τῷ λόγῳ κτλ.) oder in dem der logischen Division bez. dem analogen Verhältnisse, in welchem die Einzeldinge zum Allgemeinbegriff, zur Idee stehen (p. 15 A; ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἓν κτλ.). So leicht, kindisch und unfruchtbar ein Streit über Eins und Vieles in jenem ersteren Sinn, ebenso schwierig und wichtig ist derselbe Streit in letzterem Sinn. Denn hier erheben sich drei Fragen: Erstens: Sind solche Begriffe oder Einheiten (μονάδες) als wirklich existirend zu setzen? Zweitens: wie kann der reine, mit der Vielheit zugleich alles Werden und Vergehen ausschliessende Begriff etwa des Menschen oder des Schönen oder Guten in dem vielen Werdenden und Vergehenden, in dem er zur Erscheinung kommt, seine starre Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit bewahren?*) Drittens: wie ist die Verbindung der Einheit mit der Vielheit zu denken? Ist das Eins in dem Vielen gewissermassen auseinandergezerrt (διεσπασμένη) und zur Vielheit gestreckt, oder, was „das Unmöglichste von Allem" wäre, ist die Einheit als Ganzes zugleich in dem Einen und im Vielen gegenwärtig? Die erste Schwierigkeit betrifft also die Existenz, die zweite die Unveränderlichkeit, die dritte die Einheit der Begriffe. Dabei ist gerade diejenige Form der Lösung der dritten Schwierigkeit, welche Plato als πάντων ἀδυνατώτατον verwirft, die einzig mögliche: der Begriff erscheint in der That als Ganzes in einem Jeden der Vielen, er ist das Gleiche in dem Verschiedenen; als ein ὄν existirt er aber auch nur in dem Vielen, seine Einheit ist nur ein νοούμενον. So wenig nun auch dieses mehr beiläufige Urteil eine tiefere Einsicht Platons in das wahre Wesen der Begriffe zu verraten scheint, so überraschend nahe kommen doch der Wahrheit die nachfolgenden Ausführungen mit ihrem zum Teil ganz empirisch-psychologischen Charakter. In der Rede gehen das Eins und das Viele fortwährend Verbindungen mit einander ein, das ist von jeher so gewesen, es ist das eine unverwüstliche, ewig junge Kraft des Denkens in uns (p. 15 D: τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν). Wer das zum ersten Mal verkostet, der schwelgt in dem Gefühle, einen Schatz der Weisheit entdeckt zu haben, und gerät vor Freude ganz ausser sich und wird nicht müde, das Viele zur Einheit zu vereinigen und diese wieder in das Viele aufzulösen. Allein, macht es auch die jungen Leute halb verrückt**), so ist doch dies der Weg,

---

*) Dies muss der Sinn der Stelle p. 15 B. sein, wo überliefert ist: εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην (scl. δεῖ ὑπολαμβάνειν). Die Worte sind, wie sie dastehn, sinnlos. Dieselben sollen irgend eine Schwierigkeit der Vorstelleng wirklich existierender Ideen ausdrücken. Diese Schwierigkeit muss in einem Widerspruch liegen, wie er durch das ὅμως agedeutet ist. Corrigiert man ὅμως mit Badham in ὅλως oder mit Susemihl in ὄντως, so verlangt die Sache selbst, der Zusammenhang, immer noch den Ausdruck eines Widerspruchs, wenn er auch durch kein einzelnes Wort mehr angezeigt wird. Es müssen vor ὅμως einige Worte ausgefallen sein, welche das andere Glied eines Gegensatzes derart darstellen, dass mit einem „gleichwohl" fortgefahren werden konnte. Da in den überlieferten Worten die Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit des Einen betont ist, so muss in den ausgefallenen die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des Vielen als damit unvereinbar hervorgehoben gewesen sein. Die Worte können also etwa gelautet haben: γιγνομένων δὲ καὶ ἀπολλυμένων ἐχομένην.

**) Nur so ist die Ironie p. 16 A zu verstehen, keineswegs als eine vollständige Verurteilung der geschilderten Methode. Steinhart Einl. S. 631 f. dürfte zu weit gehen.

auf welchem noch immer alles, was wissenschaftliche Leistung heisst, zu stande gekommen ist (p. 16 C: πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνευρέθη πώποτε, διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε). Ein Geschenk der Götter, ein geistiger Prometheusfunken ist die Erkenntnis, dass alles sogenannte Sein (τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι) aus dem Einen und dem Vielen besteht und damit die Vereinigung eines begrenzenden Prinzips und eines Prinzips der Unbegrenztheit in sich darstellt (p. 16 C: ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων). Die Alten, welche den Göttern noch näher standen, haben den späteren Geschlechtern diese Weisheit überliefert. Zunächst gilt es, die Einheit der Idee zu erfassen, aber von der Einheit darf man ja nicht mit einem Sprung zur Vielheit übergehen, vielmehr muss man ganz schrittweise verfahren, zuvor Zweiheit und Dreiheit ins Auge fassen und so die bestimmte Zahl festzustellen suchen, welche zwischen dem Eins und dem unbestimmt Vielen in der Mitte liegt. So haben es uns die Götter gelehrt; unsere heutigen Weisen freilich machen aus dem Einen gleich das Viele und überspringen die Zwischenstufen. Das ist dann kein ordentliches dialektisches Verfahren mehr, sondern eristisches Gefasel. Alle echt wissenschaftliche Erkenntnis beruht auf der Auffindung der Mittelbegriffe, denn diese sind mit den bestimmten Zahlen gemeint, welche das Eins mit dem Vielen vermitteln sollen. Was ein Laut ist, weiss jeder, und ebenso, dass es ihrer unzählige giebt; erst wer die verschiedenen Arten von Lauten kennt, besitzt grammatisches Wissen. Ebenso wenig ist ein Musiker, wer weiss, dass es hohe und tiefe Töne giebt; ein solcher muss die Intervalle in ihrer zahlenmässigen Begrenzung genauer studieren. So gilt es auch bei Lust und Erkenntnis die in der Mitte zwischen Allgemeinbegriff und Einzelerscheinung liegenden Artbegriffe zu bestimmen (p. 17 A—20 B).

Diesem Schlussergebnis nach könnte es scheinen, als habe die ganze Betrachtung über das Eins und das Viele einen lediglich formal-logischen Wert. So gefasst, würde sie nicht einmal etwas wesentlich Neues bieten; denn schon mit der Feststellung der διαφορότης (p. 14 B) war ja auf die Wichtigkeit einer Ermittlung der Artbegriffe hingewiesen worden. Allein die Untersuchung enthält zugleich die Vorbereitung der folgenden Auseinandersetzung über die vier Kategorien: πέρας, ἄπειρον, συμμισγόμενον, αἰτία (τῆς μίξεως) und hat somit Anteil an dem Werte, welcher dieser zukommt (s. u.). Denn in dem eben entwickelten Abschnitt finden sich deutliche Ansätze zu einer neuen Weltanschauung, innerhalb welcher, wie man wenigstens vermuten muss, auch das gesuchte Gute seinen Platz finden wird. Eben dieser Sachverhalt aber ist bisher immer mehr oder minder verkannt worden. Enthielte der Abschnitt nichts als eine kurze Wiederholung der Ideenlehre, wie Susemihl meint (Genet. Entw. d. Pl. Ph. II, 1 S. 9), dann wäre er recht überflüssig. Aber die Ideenlehre wird hier so wenig einfach wiederholt, dass sie vielmehr in ihrer alten Form aufgegeben, ja widerlegt wird. Freilich jene drei Fragen, welche Plato anfangs aufwirft (p. 15. B), lassen zunächst jene Anschauungen von den Ideen in der bekannten Gestalt vor uns auftauchen. Allein wie werden sie gelöst? Entweder gar nicht, oder so, dass die Wirklichkeit nicht dem Eins oder der Idee, sondern seiner Verbindung mit dem Vielen in den Mittelbegriffen zugesprochen, dass die Unvergänglichkeit gar nicht von den Ideen selbst, sondern von dem Vorgange der Begriffsbildung in uns und der Fähigkeit dazu ausgesagt und dass endlich die Kluft zwischen dem Eins und dem Vielen durch die Artbegriffe überbrückt wird. Die erste Annahme bedeutet nichts mehr und nichts weniger als ein Verlassen des idealistischen Standpunkts zu Gunsten

eines realistischen, die zweite setzt den empirisch-psychologischen Gesichtspunkt an Stelle des metaphysischen, und die dritte steht mit den beiden ersten im besten Einklang. Und das nennt man Wiederholung der Ideenlehre! Sofern jene Fragen überhaupt im Philebus beantwortet werden, kann man sie aber aus dem ganzen Zusammenhang des Dialogs unmöglich anders beantworten. Dass sie überhaupt aufgeworfen werden, kann keinen anderen Zweck haben als den anzudeuten, dass das Folgende in gewissem Sinne eine Lösung derselben enthalte. Nun ruht hier aller Nachdruck auf den vermittelnden Artbegriffen; sie sind es, die sich „in uns" aus dem Eins und dem Vielen erzeugen. Was sie aber lediglich subjektiv wiederspiegeln, dass sind objektiv die Dinge der Wirklichkeit in dem gewöhnlichen Sinne des Worts. Auch die wirklichen Dinge (τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι) stellen eine Vereinigung des Eins mit dem Vielen, des Begrenzenden mit dem Unbegrenzten dar. Diese Welt der Dinge, die sich in den Artbegriffen subjektiv spiegeln, ist aber die selbe, welche späterhin als das „Gemischte" bezeichnet wird, und diesem wird zwar nicht die volle Realität endgiltig zugesprochen, aber doch wird es p. 26 D ein dem Sein zustrebendes Werden (γένεσις εἰς οὐσίαν) genannt. Kurzum, will man das Kind beim rechten Namen nennen, so ist das Reich der Zahl, der Artbegriffe, des Gemischten, drei verschiedene Ausdrücke für die selbe Sache, mit der Welt der sinnlichen Dinge identisch, und indem Plato diese Welt in den Mittelpunkt seiner Weltanschauung rückt, den früher die Ideen einnahmen, macht er eine hochbedeutsame Schwenkung, welche einem Abfall vom Idealismus und einer Hinneigung zum Realismus gleichkommt. Für die Ideen im Sinne substanziierter Begriffe scheint in diesem neuen Weltschema zunächst gar kein Raum zu bleiben. Das Eins enthält sie nicht, es erzeugt mit dem Vielen zusammen die Begriffe im Subjekt, wie die Dinge in der objektiven Welt (τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι). Das Eins ist bloss das formale Prinzip, welches aus dem materialen Prinzip des Vielen Begriffe wie Dinge hervorbringt. Die Ideen könnten also höchstens jene aus dem Eins und dem Vielen erzeugten Begriffe sein, wie sie den aus dem πέρας und ἄπειρον „zusammengewachsenen" sinnlichen Dingen entsprechen. Nun werden aber Begriffe zu Ideen nur dadurch, dass man ihnen reale Existenz beilegt, und dies hat wiederum nur einen Sinn, wenn man sie als transscendente Ursachen der Dinge setzt. Als solche αἰτία gilt aber dem Philosophen in unserm Dialog der νοῦς (vergl. p. 30), welcher aus Begrenzendem und Unbegrenztem den Weltlauf gestaltet und ordnet. Die Prinzipien πέρας, ἄπειρον und αἰτία machen den Urgrund der Dinge aus — wozu bedarf es also noch der Ideen? Sie sind vollkommen überflüssig. Es wäre ein unverantwortlicher Luxus, da noch die Begriffe zu Substanzen zu erheben. Zudem steht im ganzen Philebus kein Wort, womit das angedeutet wäre. Weder wird also den Begriffen in unserm Dialog reale Existenz zugesprochen, noch ist ein Bedürfnis dafür vorhanden. Aus dem Philebus lässt es sich daher nicht nur nicht rechtfertigen, sondern es widerspricht geradezu dem in dieser Schrift skizzierten Weltschema, wenn man mit Schneider (die Platonische Metaphysik 1884 S. 86) die Ideen als Vorbilder der Dinge dem göttlichen Geiste als dessen ewige Gedanken zuweist. Denn die Kategorie des πέρας wird doch so ganz wertlos; die Rolle des Begrenzenden würde ja dann den Ideen zufallen. Gleichwohl kann die Möglichkeit nicht geleugnet werden, dass Plato in weiterer Verfolgung der im Philebus ausgesprochenen Gedanken sich die Sache dann so gedacht hat. Er wollte die Ideen vielleicht auch noch unterbringen, und anders ging es nicht. Dass nämlich die

Ideen auch in dieser neuen Weltanschauung Platos, so realistisch sie im Grunde war, noch eine Stelle gefunden haben, scheint das Zeugnis des Aristoteles zu beweisen, wenn dieser (Metaphys. A. 6. 984 b. 18) das Eins und das Grosse und Kleine d. i. das ἄπειρον als die Elemente aufführt, aus denen die Platonische Idee sich zusammensetze, und wenn er anderwärts die Ideen als Zahlen definiert (vergl. Zeller II, 1 S. 568 ff.). Denn offenbar müssen diese Angaben als unvereinbar mit der Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Gestalt auf jene spätere Form der Platonischen Philosophie bezogen werden, von welcher der Philebus einen ersten Entwurf zu enthalten scheint. Wie der Begriff aus dem Eins und dem Vielen in uns sich bildet, so müsste darnach die Idee im Urgrund alles Daseins, in dem göttlichen Geiste, aus dem auch dort vorhandenen (vergl. Phil. p. 30 C) Begrenzenden und Unbegrenzten geboren sein. Allein unser Dialog enthält nach dieser Richtung nicht die leiseste Andeutung, und es ist daher mehr als kühn, diese Vorstellungsweise mit Schneider einfach als „Platonische Metaphysik" auszugeben. Die Ideen haben in dem Weltbild des Philebus, wenn man sich an Platons Worte hält, schlechtweg keinen Platz (vgl. Zeller a. a. O. S. 577 ff.). Auch an der Stelle p. 16 C u. D, wo alles sogenannte Sein aus dem Eins und dem Vielen zusammengesetzt und die Vermittlung in der Zahl gefunden wird, darf man an nichts weniger als mit Susemihl u. a. an Ideenlehre im alten Sinne denken. Wie könnte diese von Plato als eine von den „Alten" überlieferte Anschauung bezeichnet werden! Jene παλαιοί sind offenbar die Pythagoreer, deren Zahlenmystik im Folgenden ins Platonische übersetzt wird und welche auf Kosten der Eristiker, der megarischen Schule und gewisser eleatisierender Philosophen gelobt werden (p. 17 A). Der Umschwung in der Platonischen Weltanschauung, wie ihn der Philebus darstellt, vollzieht sich in der Form einer übrigens mehr äusserlichen Anlehnung an die pythagoreische Schule.

Nach dieser mehr als Abschweifung erscheinenden Erörterung über das Eins und das Viele, in welcher sich das Logische, das Psychologische und das Metaphysische in einer für Plato und für die alte Philosophie überhaupt höchst charakteristischen Weise mischt, kehrt die Untersuchung zu dem eigentlichen Problem des Dialogs zurück (p. 20 B—23 B). Erkenntnis und Lust müssen in ihre Arten zerlegt werden, will man ihr Wesen gründlich kennen lernen. Doch wäre man in einem Falle dieser Mühe überhoben — wenn das Gute ein Drittes, von beiden Verschiedenes wäre (p. 20 B). Hier scheint es einen Augenblick, als wolle die Untersuchung in den richtigen Weg einlenken, aber bald merkt man, wie Plato sich dieses Dritte gar nicht anders denken kann, denn als eine Mischung aus Lust und Einsicht (p. 22 A: ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθεὶς κοινὸς γενόμενος sc. βίος). Weder Erkenntnis noch Lust kann für sich allein befriedigen; beiden fehlt das τέλεον καὶ ἱκανόν. Lust könnte ohne Erkenntnis, ohne Erinnerung und Vorstellung gar nicht zum Bewusstsein kommen. Dass nun eine derartige völlige Absonderung der ἡδονή von aller φρόνησις oder der φρόνησις von aller ἡδονή undenkbar ist, liegt auf der Hand. So meinen es diejenigen gar nicht, welche in der Lust das höchste Glück sehen; die Einsicht könnte ja als Mittel zum Zweck der Lust untergeordnet sein. Daher konnte jene Beweisführung Platons die Hedoniker nicht allzuschwer treffen, und es ist im Grunde auch der alte Streit nur in neuer Form, wenn es sich nun frägt, welches Element innerhalb der Mischung überwiegen soll. Die Vernunft steht dem Guten offenbar näher, meint Sokrates; sie wird vor der Lust jedenfalls den Vorrang haben. Doch das ist nur eine vorläufige Behauptung, für welche der Beweis noch aussteht, und Plato lässt die Sache des

Hedonismus durch den Protarchos schlecht vertreten, wenn dieser nun erklärt, die Lust liege von den gewaltigen Streichen der Sokratischen Beweisführung niedergeschmettert am Boden (p. 22 E).

Der erste Preis gebührt ohne Zweifel dem gemischten Leben; den zweiten will Sokrates der Verunft zuerkennen. Die folgende Betrachtung soll dem Ritter der Vernunft die Waffe liefern, mit welcher er den zweiten Preis für sie erstreiten wird (p. 23 B: καὶ γὰρ δὴ φαίνεται δεῖν ἄλλης μηχανῆς ἐπὶ τὰ δευτερεῖα ὑπὲρ νοῦ πορευόμενον, οἷον βέλη ἔχειν ἕτερα τῶν ἔμπροσθεν λόγων). Diese Betrachtung nimmt die Erörterung über das Eins und das Viele und ihre Vermittlung in der Zahl in der Weise wieder auf, dass in dem Begrenzenden, Unbegrenzten und Gemischten dasselbe logische Schema, welches vorher auf einzelne Begriffe angewandt wurde, auf die gesamte Welt des Seins (p. 23 C: πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῇ) übertragen wird. Der ausgesprochen metaphysische Charakter, den damit die Untersuchung gewinnt, zeigt sich dann weiterhin auch darin, dass jenen drei Kategorieen als vierte noch die der αἰτία (sc. τῆς μίξεως) hinzugefügt wird (p. 23 D). Ein fünftes Prinzip, das der διάκρισις, lässt Plato sogleich wieder fallen (p. 23 D. u. E. Vgl. über die Bedeutung desselben Steinhart S. 644). Zum ἄπειρον gehört das Wärmere und Kältere, Trockenere und Feuchtere, das Grössere und Kleinere, Heftige und Gelinde, kurz alles, was ein Mehr oder Minder (μᾶλλόν τε καὶ ἧττον p. 24 A) zulässt; das „Mehr oder Weniger" ist das charakteristische Merkmal der Unbegrenzten, welches aller quantitativen Bestimmtheit entbehrt. Alle bestimmte, zahlenmässig bestimmte Grösse, das Gleiche und das Doppelte und alles Derartige ist dagegen dem Reich des Begrenzenden (πέρας) zuzurechnen, in dem es kein Mehr oder Weniger giebt. Als Beispiele für das aus πέρας und ἄπειρον Gemischte führt Plato Gesundheit, Harmonie in der Musik, Temperatur, Jahreszeiten, endlich Schönheit und Kraft auf (p. 26 A u. B). Denn in allen diesen Fällen ist das Unbegrenzte, dass Sinnliche, würden wir sagen, durch ein begrenzendes Mass gebunden und zu einer harmonischen Einheit gestaltet. Das Gemischte ist das Produkt der beiden Faktoren des πέρας und ἄπειρον und wird als ein dem Sein zustrebendes Werden oder auch als ein gewordenes Sein bestimmt (p. 26 D: ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν ἕν τι τούτων τιθέντα τὸ ἔκγονον ἅπαν γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μετρίων u. p. 27 B: μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν).

Eine eingehende Kritik fände an der Art, wie Plato diese Kategorieen fasst und näher bestimmt, mancherlei auszusetzen. Der Dualismus von πέρας und ἄπειρον hat zunächst etwas Ansprechendes; man fühlt heraus, dass es im Grunde der Gegensatz etwa von Kraft und Stoff ist, aus dem das Gemischte, die Welt, erklärt werden soll. Und doch, sieht man genauer zu, so deckt sich weder der Begriff des Unbegrenzten mit dem des Stoffes, noch wird das Begrenzende überhaupt als eine Kraft vorgestellt. Wenn z. B. die Musik mit ihrer Harmonie dem Gemischten angehören soll, so kann als das betreffende ἄπειρον doch nur der Schall gedacht werden, Schall ist aber nicht Stoff, sondern Kraftwirkung. Es ist also unter dem Unbegrenzten nicht speziell die Materie, sondern überhaupt das Rohmaterial der Erscheinungen, mithin je nach dem auch Kraft zu verstehen; auch die Wärme scheint Plato nach p. 26 A zum ἄπειρον zu rechnen, während das Gemischte in einer gewissen gemässigten Temperatur zu finden wäre. Kraft und Stoff ruhen im dunkeln Schoss des Unbegrenzten ungeschieden bei einander. Das Begrenzende aber, das notwendig als begrenzende d. h. gestaltende Kraft gedacht werden müsste, wird durch die Beispiele des Gleichen und Doppelten und durch Aus-

drücke wie γέννα sc. τῶν ὄντων (p. 25 D) mehr zu einer Gattung des Seienden analog dem Unbegrenzten und dem Gemischten gestempelt. Das Gemischte selber endlich, welches ja offenbar die Welt des Wirklichen umfasst, wird durch die Beispiele der Gesundheit, Schönheit und Kraft u. a. kaum ausreichend illustriert und in den Definitionen zuerst als ein Werden, das dem Sein zustrebt, dann als ein gewordenes Sein in einer Weise bestimmt, dass es nun eigentlich zwischen Werden und Sein unbestimmt in der Mitte schwebt. Das eigentlich Werdende ist eben das ἄπειρον, das συμμισγόμενον steht höher, doch wagt der Philosoph es nicht, die sinnliche Welt, die ihm zuvor stets als ein μὴ ὄν gegolten hatte, mit dem allzu ehrenden Prädikate eines wirklichen und wahrhaftigen Seins auszustatten; seiner οὐσία haftet noch die γένεσις an, es ist ein Sein zweiter Ordnung, dass er dem Gemischten zuerkennt. Und doch ist das selbe μικτὸν γένος auch wieder der philosophische Ort (im Sinne des geometrischen Ortes), in dem Plato das Gute sucht. Dieses aber hat natürlich volle Realität, hat ἀλήθεια (p. 64 B). Darnach müsste er also consequenter Weise das Gemischte im ganzen als das wahre Sein fassen. In alledem tritt eine Unreife des philosophischen Denkens und eine Unklarheit der Begriffe zu Tage, welche hier nicht als Vorwurf gelten soll, wohl aber als interessantes Kennzeichen einer noch in den Kinderschuhen steckenden Logik hervorgehoben zu werden verdient.

Die vierte Kategorie ist die der Ursache; sie verhält sich zum Werdenden, worunter das Gemischte zu verstehn ist (vgl. pag. 27 A: οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα τὰ τρία ἡμῖν παρέσχετο γένη;), wie das Schaffende zum Geschaffenen und geht daher diesem vor (ἡγεῖται). Die vier Kategorieen geben nun einen Massstab ab, nach welchem der Wert der Erkenntnis, der Lust und des „gemischten Lebens" bemessen und abgestuft wird. Die gemischte Lebensweise reiht sich sofort unter die Gattung des Gemischten ein und erweist sich so als der Lust entschieden überlegen, welche ein Mehr oder Weniger zulässt und somit wie der Schmerz zum Unbegrenzten gerechnet werden muss. Wohin gehört die Vernunft und das Wissen? Der νοῦς ist der König des Himmels und der Erde, so sagen die Weisen. Kein blindes Ungefähr kann es ja sein, was diese schön geordnete Welt regiert. Aus den vier Elementen setzt sich unsere irdische Welt, auch unsere eigene Leiblichkeit zusammen; aus eben diesen Elementen baut sich auch die Welt im grossen, das Weltall auf; nur sind die Bestandteile dort viel mächtiger, reiner und schöner. Das irdische Feuer ist nur ein matter Abglanz des himmlischen Feuers, aus welchem jenes seine Nahrung zieht (p. 29 C; τρέφεται καὶ γίγνεται). So sind alle irdischen Elemente nur ein Ausfluss der himmlischen. Wie sich diese Elemente nun in uns zu einem beseelten Körper vereinigen, so muss entsprechend die Vereinigung derselben im All als ein beseelter Leib gedacht werden. Auch die vier Kategorien gelten nicht blos für den Kosmos im grossen. Begrenzendes, Unbegrenztes, Gemischtes und Ursächliches sind auch da vorhanden. Diese Ursache, welche den Weltlauf regelt, ist Weisheit und Vernunft, die ohne Seele undenkbar sind. Diese pantheistisch angehauchte Betrachtung, welche einerseits an Anaxagoras erinnert, anderseits an den Timäus anklingt, ist echt platonisch darin, dass die himmlischen Elemente den irdischen an Reinheit und Schönheit überlegen gedacht werden. Denn das war der Vorzug, der die Idee vor ihrem sinnlichen Abbild auszeichnete. Während jedoch dieser Zug als Eigenschaft der Idee eine innere Berechtigung hatte, da der Begriff freilich „reiner" ist als das Ding, gewinnt derselbe bei der grob sinnlichen Art, wie der Zusammenhang zwischen kosmischen und irdischen Elementen vorgestellt wird, den Cha-

rakter phantastischer Spielerei. Die Annahme erinnert denn allerdings an die Ideenlehre, dass aber das Verhältnis jener Substanzen geradezu das des Urbilds zum Abbild sei, kann mit Susemihl (S. 23) nur behaupten, wer bei Plato immer und überall blos Ideenlehre sieht. Jene Vorstellung enthält einen Anklang an diese Lehre, aber damit verbindet sich eine so durchgreifende Differenz der Anschauung, dass dieser Parallelismus zwischen kosmischen und terrestrischen Elementen höchstens geeignet wäre, den Parallelismus von Idee und Erscheinung zu ersetzen. Will man die Ausführungen des Philebus zu einer geschlossenen Weltanschauung ausgestalten, so kann diese nur als ein Ersatz des früheren Platonischen Standpunkts, niemals als ein Zusatz zur Ergänzung desselben gelten. Und selbst wenn man mit Schneider der Idee eine Stelle in diesem Weltschema anweisen wollte, so dürfte man doch das Ganze dieser so construierten Weltansicht nie und nimmer schlechtweg als „Platonische Metaphysik" bezeichnen. Die Platonische Philosophie hat ihre Entwicklung, und die letzte Phase derselben beginnt mit dem Philebus. Zunächt indessen hat jene Betrachtung über Mikrokosmos und Makrokosmos nur den Zweck, einen Massstab für die Wertschätzung der Vernunft im Gegensatz zur Lust zu liefern. Dass dem Philosophen darauf alles ankommt, dafür spricht auch die Art, wie er abschliessend (p. 30 A) den νοῦς nicht schlechtweg als identisch mit der αἰτία setzt, vielmehr die Vernunft nur als „verwandt" mit der Ursache und als „etwa" (σχεδόν) dazu gehörig bezeichnet. Erwarten konnte man, nachdem die Lust in das Gebiet des ἄπειρον verwiesen war, eher, dass die Einsicht nun dem πέρας zugerechnet würde Schon ein gewisser äusserer Parallelismus legte das nahe genug. Aber freilich, indem eine vierte Kategorie in der αἰτία aufgestellt wird, wird dem πέρας alle wirkende Kraft entzogen und es sinkt zur leeren Form herab, welche der lebendigen Kraft der Erkenntnis nicht mehr homogen ist. Das πέρας selber musste als wirkende Ursache gedacht und mit der Vernunft identifiziert werden. Die Scheidung der αἰτία von dem πέρας war eine logische Feinheit, aber ein metaphysischer Fehler. Letzteres ist nun nichts als eine Art Vorratskammer von Formen und Schematen.

Der Vorrang der Erkenntnis vor der Lust ist durch die „Verwandtschaft" der Vernunft mit der Ursache und durch die Verweisung der Lust in's Unbegrenzte gesichert. Vielleicht haben aber gewisse Arten von Lust und Einsicht vor andern den Vorzug, einige sind vielleicht ganz von der Mischung auszuschliessen. So beginnt nun eine ausführliche Erörterung über das Wesen zunächst der ἡδονή nach ihren verschiedenen Arten (p. 31 B—55 B). Die sinnliche Lust, die aus der Befriedigung der Begierde hervorgeht, ist nur die Kehrseite des Schmerzes, nur Füllung einer Leere (p. 35 A), nur Wiederherstellung eines gestörten Gleichgewichts, einer getrübten Harmonie von πέρας und ἄπειρον in uns (p. 32 A u. B); Sättigung, Stillung des Durstes, Abkühlung und Erwärmung sind Herstellungen des Gleichgewichts und werden so als Lust empfunden. Solche Lust, wäre es auch die intensiv stärkste, ist trügerisch (ψευδής), ist blosser Schein (p. 51 A). Gerade die heftigsten Lustempfindungen dieser Art sind zudem mit Schmerzen untermischt und haben ihren Ursprung in einer „Schlechtigkeit" der Seele und des Körpers (p. 45 E: ἔν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος); Krankheit des Leibes (p. 42) oder der Seele ist der Boden, auf dem sie wuchern. Sie sind ebenso moralisch verwerflich als eudämonistisch wertlos (p. 40 E). Mit Schmerz gemischt und darum unrein und unwahr, mithin wertlos ist auch die Lust des befriedigten Zornes, das „wollustvolle Grausen" der Furcht, die Lust von Sehnsucht und Liebe, von Wehmut und Rührung, von Eifersucht und Schadenfreude

(p. 47 E). Die Freude am Tragischen ist ebenso unecht, wie die am Komischen, welche nichts als Schadenfreunde ist. Die Lust der Hoffnung ist in dem Masse eitel und nichtig, als diese sich nicht verwirklicht (p. 42 B); unrein und unwahr ist sie schon insofern, als in ihr die Lust mit dem Schmerz um das gegenwärtige Elend sich mengt (p. 36). Doch nicht alle Lust ist nur Freiheit von Schmerz, nicht alle Freude ist mit Leid vermischt (p. 51 A). Es giebt auch echte und wahre und reine Freuden, deren Genuss schmerzlose Lust bereitet, ohne dass ihr Fehlen als Unlust empfunden würde (p. 51 B). Als solche gelten dem Philosophen die Freuden der Anschauung schöner Farben und Figuren, der Wahrnehmung von reinen Tönen und der Empfindung von Wohlgerüchen (p. 51 C, D u. E); endlich ist auch Wissen und Erkenntnis mit reiner Lust verbunden (p. 52 A u. B). Diese reine, ungemischte Freude am Schönen und Wahren ist auch nicht masslos, wie die übrigen Lustgefühle, sie gehört nicht in das verworfene Reich des ἄπειρον, das „Mehr oder Weniger", sie ist vielmehr massvoll (ἔμμετρος p. 52 C*)). So kommt es bei der Freude an reinem Weiss nicht auf die Grösse der weissen Fläche, sondern lediglich auf die Reinheit der Farbe an (p. 53 A u. B). Doch alle Lust ist ein Werden, und im Werden kann das Gute nicht liegen. Denn das Werden strebt einem Sein zu, der Schiffsbau ist nur um des Schiffes willen da (p. 54 B); erst im Sein kann das Gute gefunden werden. Die Lust kann ausserdem das Gute nicht sein, weil sonst die gesteigerte Empfindung der Freude einen Fortschritt zur Tugend in sich schliessen müsste (p. 55 B: καὶ τὸν χαίροντα αὖ, ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, τότε ὅταν χαίρῃ, τοσούτῳ διαφέρειν πρὸς ἀρετήν).

Diese Untersuchung über Wesen und Arten der ἡδονή, die hier nur in den flüchtigsten Umrissen wiedergegeben werden konnte und die zum geistvollsten gehört, was Plato überhaupt geschrieben hat, schliesst gleichwohl mit zwei handgreiflichen Trugschlüssen. Der letzte derselben beruht auf der Zweideutigkeit des Wortes ἀγαθόν, das mit einem Mal für das Gute in sittlichem Sinne gebraucht wird, natürlich ohne dass diese Verschiebung des Begriffs dem Philosophen selber zum Bewusstsein kommt. Das sinnlich Angenehme ist freilich nicht identisch mit dem sittlichen Guten; diese Anschauung hatte schon der Gorgias widerlegt; darum könnte die Lust aber doch ein Gut im eudämonistischen Sinne sein. Ja, die Art, wie von Plato selber der Begriff des ἀγαθόν gefasst wird, das ihm dunkel in ungeschiedener Einheit von Tugend und Glückseligkeit als absoluter Wert vorschwebt, setzt genau genommen eben das voraus, was der Philosoph hier bestreitet. Denn das Glückseligkeitsgefühl ist ja nur die höchste und edelste Form der Lustempfindung, somit kann, wenn die εὐδαιμονία ein Gut ist, die ἡδονή nicht schlechtweg vom ἀγαθόν ausgeschlossen werden; die ἡδονή als Gattungsbegriff für Lustempfindung überhaupt im allgemeinsten Sinne des Worts gefasst, wäre also auch die εὐδαιμονία, mithin als das unser Leben Beglückende das Platonische ἀγαθόν selber eine Art von ἡδονή. Indem der Philosoph den Hedonismus zu bekämpfen scheint, entpuppt er sich selbst als unbewussten Hedonisten. So seltsam verschlungen sind oft die Irrwege der menschlichen Gedanken! Anderseits setzt Platon in seinem Guten mit der Glückseligkeit eine Art von Lust als identisch mit dem sittlich Guten, und setzt somit auch in dieser Hinsicht durch seine Fassung des ἀγαθόν unbewusst genau das voraus, was seine eigenen Worte an unsrer Stelle verneinen, wenn er die gesamte Lust vom Guten (im sittlichen Sinne) ausschliesst. Ferner, indem er hier die Lust als solche insgesamt für unvereinbar mit dem Guten erklärt, gerät

*) Des Text der Stelle ist verdorben, doch ihr Sinn im ganzen gleichwohl klar.

er mit sich selbst in Widerspruch, wenn er p. 66 B die reine Lust zum ἀγαθόν zulässt. Eine grössere Freude am reinen Weiss dürfte doch wohl auch noch keinen Fortschritt zur Tugend bedeuten. Ganz derselbe Widerspruch ist es aber, wenn p. 53 die gesamte ἡδονή zum Werdenden gerechnet und hierauf der Beweis gegründet wird, dass sie nicht zum Guten gehöre. Denn ein Werdendes ist die Lust als solche mit allen ihren Unterarten, also auch die reine Freude an Farben und Formen. Doch diesen Einwand würde Plato nicht gelten lassen. Hat er doch eben erst den Beweis geliefert, dass bei diesen reinen Freuden ein Mehr oder Weniger nicht in Frage kommt. Auf die Grösse des Weiss kommt es nach Plato nicht an, sondern nur auf seine Reinheit — doch wohl auf die grössere oder geringere Reinheit, also ist das Mehr oder Weniger doch im Spiel, nur dass es eine intensive Grösse ist statt einer extensiven, um die es sich jetzt handelt; der Superlativ ἀκρατέστατον schliesst doch so gut eine Steigerung, also ein Mehr in sich als der Superlativ μέγιστον (p. 53 A: πότερα τὸ μέγιστόν τε καὶ πλεῖστον ἢ τὸ ἀκρατέστατον κτλ.). Zudem ist es nicht einmal richtig, dass die ästhetische Wirkung von der Grösse des Objekts ganz unabhängig ist. Endlich, dies alles zugegeben, so wäre immer noch das Mehr oder Minder blos vom angeschauten Gegenstand, nicht von der Empfindung des anschauenden Subjektes ausgeschlossen, und die Freude am reinen Blau könnte immer noch grösser sein als die am reinen Weiss, ganz abgesehen davon, dass jede Empfindung in ihrem psychologischen Verlauf eine Zunahme und eine Abnahme aufweisen muss. Als Kern von Wahrheit bleibt demnach nur das eine bestehen, dass die Freude am Schönen und Wahren niemals ins Masslose ausschweift, wie die sinnliche Lust. Zum Unbegrenzten und Werdenden gehört darum jene reine Freude nicht minder, und der Philosoph selber wagt es nicht, sie geradezu dem πέρας zuzuweisen, sondern, indem er ihr das unbestimmtere Prädikat der ἐμμετρία zuschreibt, lässt er sie gewissermassen in der Schwebe zwischen πέρας und ἄπειρον. Der Vorzug der ἐμμετρία ist aber nicht der einzige, den die höheren Genüsse vor den andern voraus haben. Diese Freuden sind einzig wahr, denn sie sind schmerzfrei, sind unvermischt und rein. Weit entfernt, nur auf einem Weichen der Schmerzempfindung zu beruhen, sind diese höheren Gefühle positiver Art, eine Unterscheidung, die nicht nur im ganzen zutrifft, sondern auch ausreichen dürfte, selbst vom subjektivsten hedonistischen Standpunkt aus, der hiefür der einzig richtige ist, eine gewisse Minderwertigkeit der sinnlichen Lust der ästhetischen gegenüber zu begründen. Die Ausführungen Platons über diesen Punkt enthalten überraschende Wahrheiten, wenn sie auch nicht völlig originell sind, vielmehr teilweise auf Antisthenes zurückgehn. Indessen gilt die Positivität der Empfindung uneingeschränkt nur für die ästhetischen Gefühle und vielleicht für die Freude am Besitz von Kenntnissen. Das Lustgefühl dagegen, welches die erwerbende Erkenntnis, die Produktion von Gedanken begleitet, dürfte nur zu einem Teil ein dem ästhetischen nächst verwandtes positives Gefühl sein, teilweise aber auf Stillung eines Durstes nach Erkenntnis beruhen, eine Auffassung, welche Plato selbst p. 50 A andeutet, doch nur um sie als unzulässig zu bezeichnen (πείνας τοῦ μανθάνειν) mit offenkundiger, wenn auch nicht ausdrücklicher Bezugnahme auf eine Stelle der Republik p. 585 Bff; dort wird nämlich die Lust der Erkenntnis von dem Philosophen auf die Füllung einer Leere zurückgeführt, und es scheint diese Stelle für die Abfassung des Philebus nach dem Staat zu sprechen (s. u.). Aber Plato verurteilt nicht nur die mit Schmerz vermischte Lust, er will überhaupt nur die schlechthin reine, ungemischte und einfache Lust gelten lassen, und, da er ausserdem nur

einer Empfindung von möglichst geringer Intensität den Preis zuerkennen kann, welche ein Mehr oder Weniger eben darum auszuschliessen scheint, so findet nur das Elementarschöne, die einfache Farbe, der einfache Ton, das Gerade und Runde Gnade vor seinem strengen Richterstuhl. Eine etwas sonderbare Schwärmerei! Auffallend ist, dass auch noch den Gerüchen in dieser auserlesenen Gesellschaft von Genüssen ein Platz gegönnt wird. Doch haben diese Empfindungen allerdings ein Anrecht darauf, nur wird zum mindesten der Geschmack dabei unverdienter Massen zurückgesetzt, denn er ist der ebenbürtige, wenn auch etwas derbere Bruder des Geruchs, wie denn alle fünf Sinne positiver Lustempfindungen fähig sind. Doch lässt es sich erklären, wie der Philosoph dazu gekommen ist, den Geschmack gerade auszuschliessen. Offenbar ist seine Mesallianze mit der unsauberen Lust des gestillten Hungers daran schuld. Minderwertig sind im Sinne Platons aber nicht nur die eigentlich aus Schmerz hervorgehenden Lustempfidungen, sondern auch jene Gefühle, welche die moderne Psychologie als gemischte bezeichnet. Auch hier vermögen wir Plato nicht zu folgen, wenn er nicht nur Zorn und Furcht, sondern auch Sehnsucht und Liebe, mit der Rührung die tragische Lust, mit der Komödie gar den Humor, diesen besten Freund des gequälten Menschenherzens, als gemischt und unrein verdammt.

So wenig als die verschiedenen Lustgefühle sind die verschiedenen Wissenszweige für Plato gleichwertig (p. 55 C—59 C). Die praktischen treten für ihn durchaus hinter die theoretischen Wissenschaften zurück. Unter den technischen Disciplinen steht die angewandte Mathematik am höchsten; aber sie muss ihrerseits der reinen Mathematik wieder weichen. Die oberste Stufe nimmt natürlich die Wissenschaft des reinen Seins, die Dialektik, ein, die ja nicht mit der ihr keineswegs ebenbürtigen Rhetorik zu verwechseln ist. Wie das Sein, so hat auch das Werden seine Wissenschaft, doch steht sie am Wert um so viel tiefer, als das Werden unter dem Sein steht.

Als Wertmesser für diese Schätzung dient Platon, wie man sieht, die Würde des Gegenstands. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, mögen sich die von ihm angenommenen Rangunterschiede rechtfertigen. Allein der ganze Standpunkt der Beurteilung ist ein verfehlter; so gut wie bei der Abschätzung der Lustempfindungen musste auch hier der eudämonistische Massstab angelegt werden. Das höchste Gut soll ὠφελιμώτατον ἁπάντων sein (p. 11 B) — die „nützlichste“ Wissenschaft ist die Philosophie aber schwerlich. Wenn die Lust als ein Werdendes verworfen wurde, so mochte man sich das im Sinne Platons noch gefallen lassen; wenn aber die praktischen Kenntnisse deshalb für minderwertig erklärt werden, weil sie es mit dem Werdenden zu thun haben, so ist das schon bedenklicher. Gewissermassen hat es selbst die Dialektik mit dem Werden zu thun, indem sie es als nichtig erkennt; und das ist doch eine Hauptaufgäbe der Platonischen Spekulation. Nun ist die Erkenntnis aber gar noch selbst ein Werdendes, wie alles Irdische; sonst könnte sie nicht entschwinden und wiederkehren in Vergessen und Erinnerung, ja gar nicht einmal entstehen. So erweist sich eine derartige Geringschätzung der praktischen Kenntnisse im Gegensatz zu dem theoretischen Wissen auch von Platons eigenstem Standpunkt aus als unbegründet.

Lust und Einsicht sind nach ihren Arten gesichtet und diese nach ihrem Werte bestimmt. Die Bausteine liegen bereit, der Bau kann beginnen (p. 59 E). Den Honig der Lust und das herbe, aber gesunde Wasser der Einsicht auf's schönste zu mischen, das ist nun die

Aufgabe (p. 61 C). Denn in dem gemischten Leben ist jedenfalls das Gute zu finden; seine Wohnung kennen wir, es selbst noch nicht (p. 61 B). Die höchste Stufe des Wissens ist die Einsicht in das ewig sich gleiche Sein, schon tiefer steht die Kenntnis des Werdenden und Vergehenden. Denken wir uns, um das Ideal des Guten zu finden, einen Menschen, der sich vollkommen klar ist über das Wesen der Gerechtigkeit und ebenso über alles Andere, was da wahrhaft ist. Wird es für einen solchen genügen, die Idee des Kreises und der Kugel etwa zu kennen, oder kann er doch auch einer Kenntnis von irdischen wirklichen Kreisen und Kugeln nicht ganz entraten? Freilich kann er das nicht. Zum Häuserbau und tausend andern Verrichtungen bedarf er derartiger Kenntnisse von den ungenauen Richtmassen und Zirkeln des gewöhnlichen Lebens. Also kann doch die minderwertige Wissenschaft des Werdenden nicht völlig von der Mischung ausgeschlossen werden, und die Praxis verlangt neben der Theorie ihr Recht. Auch die Tonkunst, so weit sie auch entfernt ist von der reinen Wahrheit der Dialektik, würde Plato ungern missen. Und so mögen sie denn alle hereinströmen, die unreinen mit den reinen Kenntnissen, in den Tempel des Guten (p. 62 C). Es frägt sich nun, ob wir die Freuden auch alle zusammen zulassen wollen. Vorsichtiger wird es sein, zunächst nur den reinen den Zutritt zu gewähren. Von den andern wird man nur die unentbehrlichen noch aufnehmen. Ausgeschlossen sind die grössten und heftigsten, die uns nur tausendfältige Not bereiten und die Seele mit rasender Leidenschaft verwirren. Dagegen können ausser der reinen und wahren Lust noch die mit Gesundheit und Besonnenheit verbundenen, wenn auch unlauteren Genüsse und alle Freuden, welche sich im Gefolge der Tugend befinden, wohl geduldet werden. Eins ist bei dieser Mischung noch vergessen: die Wahrheit; denn ohne sie kann nichts wahrhaft werden, noch, einmal geworden, bestehn (p. 63 B).

Bis auf diese letzte Zuthat zu der Mischung ist alles klar. Was soll nun aber der Zusatz der Wahrheit? Wie der Begriff an der Stelle zu fassen ist, deuten die begründenden Worte bestimmt genug an. Die Wahrheit ist offenbar im Sinne wahrer Existenz (vgl. Steinhart S. 625) zu verstehen, die als solche notwendige Vorbedingung (condicio sine qua non) eines jeden Wertes, mithin um so mehr des höchsten Gutes ist*); daher auch die erst nachträgliche Hinzufügung dieses Elements der Mischung, das als selbstverständlich fast vergessen worden wäre. Dabei liegt übrigens in dem Ausdruck „Mischung“ eine über die Freiheit des Bildes hinausgehende Naivetät. Die Existenz wird dadurch den Begriffen Lust und Erkenntnis in einer Weise beigeordnet, welche die fundamentale Bedeutung jenes Begriffs völlig verhüllt. Den vorher entwickelten wesentlichen d. i. materiellen Bedingungen der Vollkommenheit fügt der Philosoph zum Schluss als notwendige formale Vorbedingung die Wirklichkeit hinzu, ganz wie der ontologische Beweis für das Dasein Gottes die Existenz als notwendige Folgerung aus dem Begriff der Vollkommenheit ableitet. Der logische Fehler liegt nach Kant darin, dass die Existenz als eine Eigenschaft neben andern Eigenschaften behandelt wird. So verwechselt auch an unserer Stelle Plato die Daseinsthatsache mit dem Wesensinhalt, ein Irrtum, welcher bei dem Philosophen öfter wiederkehrt (vgl. Offenb. Progr. 1884: der zweite und dritte Hauptteil des Theätet S. 5 und 11). Nun muss aber weiterhin auffallen, dass die ἀλήθεια

*) Es ist unmöglich, den Begriff anders, etwa mit Schneider a. a. O. S. 73 im Sinne der Reinheit zu fassen. In diesem Sinne ist die ἀλήθεια in der Mischung so wie so schon enthalten, sofern in ihr die reinen Gefühle überwiegen.

zwar p. 65 A in der vorläufigen Definition des höchsten Gutes neben κάλλος und συμμετρία als dritter Faktor desselben erscheint, dagegen in der Gütertafel p. 66 fehlt. In dem νοῦς dort den Stellvertreter der Wahrheit zu finden, indem man die Vernunft mit Steinhart S. 660 als subjektive Form der Wahrheit betrachtet, geht schon darum nicht an, weil ja auch in jener ersten Entwicklung, an deren Schluss die ἀλήθεια zum ersten Mal erscheint, neben den zuletzt p. 64 D f aufgezählten ἡδοναί schon p. 62 A die Einsicht und das Wissen gleich als erstes Element der Mischung angesetzt ist. Also wäre die Hinzufügung der ἀλήθεια schon hier ebenso überflüssig wie in der Gütertafel. Vielmehr erklärt sich diese scheinbare Inconsequenz von selbst, sobald man die Sonderstellung des Existenzbegriffs und die damit übereinstimmende Art ins Auge fasst, wie dieses Element der Mischung trotz seiner grundlegenden Wichtigkeit erst nachträglich und gewissermassen als selbstverständlich den Kenntnissen und Lustgefühlen angereiht wird. Wie hier diese selbstverständliche Voraussetzung des höchsten Gutes fast vergessen wird, so bleibt der Begriff das zweite Mal als überflüssig ganz weg (vgl. Susemihl, Philol. Suppl. II 1863 S. 93). Allein diese Weglassung ist nicht nur erklärlich, sondern sogar notwendig. Denn indem p. 66 die einzelnen Ingredienzien der Mischung ihrem Werte nach abgestuft und die Bestandteile selbst als κτήματα bezeichnet werden (p. 66 A), schliesst schon der Ausdruck κτῆμα die Einreihnug der ἀλήθεια aus; dass die Wahrheit im Sinne der Existenz kein positives Gut neben andern Gütern sei, musste sich hier auf das entschiedenste fühlbar machen (vgl. Susemihl genet. Entw. d. Pl. Ph. S. 52). Jene Mischung nun von Kenntnissen und Gefühlen, der zum Schluss noch die ἀλήθεια zugesetzt wird, soll das gesuchte ἀγαθόν darstellen. Die verschiedenen Arten von Lust und Einsicht haben innerhalb desselben in so fern eine verschiedene Stellung, als die reinen Freuden und die reinen Kenntnisse wesentliche Bestandteile des Guten sind, während die unlauteren Genüsse und die technischen Kenntnisse nur als unentbehrlich geduldet werden. Das ganze aber ist die Verfassung eines menschlichen Gemüts im Zustande der Glückseligkeit. Genau genommen, findet mithin Plato das Gute in der εὐδαιμονία, in einem Wohlbefinden, demnach in gewissem Sinne in einer Art von ἡδονή, so wenig er dies auch Wort haben will. Dies zeigt sich so recht deutlich in der Art, wie p. 62 E gewisse minder reine Lustempfindungen als ἀναγκαῖαι bezeichnet werden. Der geschilderte Zustand kann in der That als ein Ideal relativer menschlicher Glückseligkeit gelten, nicht aber als ein Ideal der Glückseligkeit im absoluten Sinne. Nun deuten aber die Worte ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντί (p. 64 A), die man bisher zu wenig beachtet hat, offenbar an, dass dieser Zustand auch als das Gute im All anzusehen ist Und doch scheint alles nur auf menschliche Verhältnisse zu passen, und doch ist es der selbe Abschnitt, der p. 62 A mit den Worten beginnt: ἔστω δή τις ἡμῖν φρονῶν ἄνθρωπος κτλ. Allein das selbe, was für den Menschen höchstes Gut ist, soll es eben auch für das Weltall sein; die Worte ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντί enthalten eine unzweideutige Rückbeziehung auf den Abschnitt p. 28 D—31 A, in welchem jene Parallele zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos gezogen wird. Liegt nun für den Menschen dieses höchste Gut in einer gewissen Verfassung des Geistes und Gemüts, so kann Plato das Gute im All, falls er diese Vorstellung überhaupt sich irgendwie zurechtgelegt hatte, nur in der vollkommenen Verfassung eines Weltgeists gefunden haben. Das menschlich Gute könnte dann von dem göttlich Guten als seiner Quelle ebenso abgeleitet werden, wie p. 29 C ff die Elemente der sinnlichen Erden-

welt als Ausflüsse der im All viel mächtiger und reiner enthaltenen Elemente dargestellt werden.

Nachdem die ἀλήθεια als letztes unentbehrliches Moment der Mischung zugesetzt ist, wird eine Andeutung darüber, als was man das Resultat dieser Mischung, das Produkt der psychologischen Retorte denn nun anzusehen habe, mit den Worten gegeben p. 64 B: ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται. Das Ergebnis der Mischung erscheint darnach dem Sokrates als eine gewisse körperlose Ordnung bestimmt zu schöner Herrschaft über einen beseelten Leib. Damit aber stehe man erst an den Pforten des höchsten Guts, in das Heiligtum selber ist die Untersuchung noch nicht eingedrungen. Immer frägt er sich noch, was denn eigentlich das Wertvollste (τιμιώτατον) in dieser Mischung, was denn nun daran schuld ist, dass gerade ein solcher Gemütszustand allen wünschenswert erscheint. In diesen Worten liegt das Eingeständnis, dass es mit der σύγκρασις noch nicht gethan ist, dass es dem Philosophen noch immer nicht gelungen ist, den absoluten Wert, das schlechthin Gute selbst zu entdecken. Doch ist Sokrates gleich mit der Antwort auf jene Frage bei der Hand: was in jedem Falle den Wert oder Unwert einer Mischung ausmacht, ist das rechte oder unrichtige Mass und das mehr oder minder zutreffende Verhältnis der Bestandteile (p. 64 D: μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως). Damit ist aber, meint Sokrates, das Gute unvermerkt auf das Gebiet des Schönen entschlüpft; denn „Abgemessenheit und Gleichmass kommt doch wohl in jedem Falle auf Schönheit heraus".*) Wahrheit war vorher schon in der Mischung gefunden. Demnach stellt sich uns das Gute, das unserer Bemühung, es in einem einzigen Begriffe zu erfassen, spottet (p. 65 A: εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι κτλ.), als eine Dreieinheit von Schönheit, Gleichmass und Wahrheit dar; hierin erst liegt der einzigartige Wert jener Mischung, das eigentliche Gute an ihr. Das Problem des Dialogs ist damit gelöst; aber freilich merkt man es dem Philosophen an, dass ihn das Ergebnis nicht so ganz befriedigt. Das Gute schwebte ihm stets als eine Einheit vor; als solche konnte er es nicht ergreifen, er konnte jenen Brennpunkt alles Strebens und Lebens, alles Ringens und Sehnens unmöglich in seiner einfachen Wahrheit unverhüllt entdecken, so lange er ihn suchte in Wesenseinheit mit dem Guten im sittlichen Sinn statt in einem Gute, so lange er ihn ferner suchte in der Nachbarschaft der Vernunft und der Erkenntnis statt in der unmittelbaren Nähe der verachteten ἡδονή, so lange er ihn endlich suchte in einem Beglückenden statt in dem Glücke selbst. Jenes ist eine Vielheit und ist bestimmbar nur annähernd für den Menschen, wie er ist, mit allen Schwächen seiner sinnlichen Natur, niemals für ein Absolutes. Das Glück als solches ist eine Einheit, ist das einzige τέλεον καὶ ἱκανόν im Sinne Platons, das es giebt, ist der anziehende Pol, nach welchem alle Gefühlsmagnete der Welt instinktiv sich richten. Um aber das Gute in der εὐδαιμονία zu finden, dazu war nicht nur die Scheidung der Begriffe des Guten und des Gutes, sondern auch die Unterscheidung zwischen Lust im Sinne augenblicklicher und Glück im Sinne dauernder Befriedigung unerlässliche Vorbedingung. Zwischen den beiden letzteren Begriffen unterscheidet er zwar, denn die εὐδαιμονία liegt für ihn im ἀγαθόν, aber er macht sich die Natur dieses

*) Die Worte καὶ ἀρετή dürften kaum echt sein, da sonst nirgends die ἀρετή als solche zur Begriffsbestimmung des ἀγαθόν herangezogen wird; die Handhabe zur Interpolation konnte die μετριότης bieten, die nach Aristoteles das Wesen der Tugend ausmacht; denn seine μεσότης ist ja doch nichts anderes.

Gegensatzes nicht weiter klar, eben weil er den Begriff des Glückes nicht als solchen abgesondert von dem Guten ins Auge fasst. Indem Plato nach dem Wesen des Guten forscht, denkt er in dem Guten zugleich implicite das Glück und kommt so nicht dazu, den letzteren Begriff aus dem ἀγαθόν herauszusetzen und ihn als Prädikat mit diesem Subjekt zu einem Urteil zu verbinden. Gerade das Nächstliegende übersieht der Philosoph, und er sucht das „Gute" in der Weite, das ihm doch so nahe liegt. Er gleicht dem Zerstreuten, der den Hut sucht, den er auf dem Kopfe trägt. Doch wir thun dem grossen Denker vielleicht Unrecht, möglich, dass ihn die Antwort des Aristoteles gar nicht befriedigt hätte, so wenig als seine eigene. Aber dann gab es eben auf seine Frage keine Antwort für menschliches Begreifen. Den grossen Endzweck des Weltprocesses — wer wollte ihn zu deuten sich vermessen? Und im letzten Grunde ist es ja das, was Plato vorschwebt, was er sein ganzes Leben lang gesucht und so wenig gefunden hat als irgend ein Sterblicher vor oder nach ihm. Allein unter den Begriffen, die uns Menschen zu Gebote stehn, ist kein einziger so dazu angethan, als das endgiltige Ziel alles Strebens und Werdens zu gelten, als ein irgendwie geartetes, irgendwie empfundenes vollkommenes Glück. Nur in der Seligkeit eines Absoluten, die vielleicht in dem Prozess des Werdens jeden Augenblick sich erneuert und erhöht, vermöchte der ruhelos forschende Geist jenen Ruhepunkt zu finden, in welchem wie in einem ungeheuren Akkorde die unendliche Musik des Lebens und Werdens verklingen mag. — Wenn nun Plato das Gute zunächst in einer Mischung von Einsicht und Lust und weiterhin in einem richtigen Verhältnis der Mischungselemente, im rechten Masse findet, so hat er damit zwar den Begriff des Guten d. i. der Tugend aus dem tiefsten und lautersten Borne hellenischen Denkens und Fühlens geschöpft, aber keineswegs eine befriedigende Bestimmung des höchsten Gutes gegeben. Die hochtönenden Worte, die der Philosoph aufbietet, um seine Idee des absoluten Wertes reicher und glänzender erscheinen zu lassen, Schönheit und Wahrheit und Gleichmass, sie können den dürftigen Kern positiver Erkenntnis höchstens verschleiern, aber nicht inhaltsvoller machen, dass das Glück und die Tugend zugleich, die beiden Seiten seines Guten, in einer Mischung von Erkenntnis und Genuss und zwar in einer richtigen Mischung dieser Elemente gelegen sei. Genau genommen bringt ja die Idee des Masses und der Schönheit d. i. der Harmonie zu der lebendigen Schilderung jener psychologischen Synkrasis positiv Neues nichts hinzu; was dort im einzelnen in lebensvoller Bestimmtheit und mit einer gewissen plastischen Anschaulichkeit geschildert war, wie nämlich diese Mischung beschaffen sein, welches Mass im speziellen Fall eingehalten werden müsse, das verflüchtigt sich in den Begriffen Mass, Gleichmass und Schönheit zu einer inhaltsleeren und armseligen Abstraktion, welche durch das Pathos des Wortes die Plattheit des Gedankens zu übertönen sucht. Und Plato fühlt es selbst recht wohl, dass seiner Idee des Masses jene innere Unendlichkeit fehlt, welche er in seinem Guten als dem höchsten Ziele aller Sehnsucht doch so voll empfindet. In diesem Gefühle fügt er dem Masse die Schönheit und Wahrheit hinzu, und deshalb erscheinen in der hierauf entworfenen Gütertafel p. 66 B die Begriffe τέλεον καὶ ἱκανόν, Worte, welche in derselben offenbar gar nicht vorkommen dürften; sie enthalten lediglich ein Armutszeugnis für die Idee des Masses; denn wiederholt hat Plato verlangt, dass das Gute diese Eigenschaften des Vollkommenen und Ausreichenden habe (s. o.).

Nach Aufstellung jener Dreieinheit von Gleichmass, Schönheit und Wahrheit wird zunächst geprüft, ob Einsicht oder Lust mit diesen höchsten Prinzipien näher verwandt sei, um eine Stufenfolge von Gütern nach Massgabe ihres wahren Wertes zu gewinnen. Dass der Wahrheit die Erkenntnis am nächsten steht, wenn nicht ein und das selbe mit ihr ist, leuchtet ein; desgleichen, dass die Lust masslos, die Vernuft massvoll ist, und endlich ist auch klar, dass der Genuss nicht selten die zarte Grenze der Schönheit überschreitet, während Einsicht nach Plato niemals hässlich oder unschön werden kann. Hieraus ergiebt sich folgende Gütertafel (p. 66 A ff.): „Allenthalben also wirst du es bekannt machen, Protarchos, teils durch Boten, teils durch eigene Mitteilung, dass die Lust nicht das erste und auch nicht das zweite Gut (κτῆμα) ist, sondern dass erstens etwa im Masse, sowie im Massvollen und Angemessenen (μέτριον καὶ καίριον) und allem, was man dahin rechnen muss, die ewige Natur (des Guten) entdeckt ist.*) — Zweitens jedoch im Gleichmässigen und Schönen und im Vollkommenen und Ausreichenden und allem, was hinwiederum dazu gehört." Die dritte Stelle erst nimmt Vernunft und Einsicht ein; es folgen Kenntnisse, Fertigkeiten und richtige Meinungen; erst in letzter Reihe können fünftens die schmerzlosen und reinen teils mit Erkenntnissen, teils mit blossen Wahrnehmungen verbundenen Lustempfindungen in Betracht kommen (p. 66 B: ἐπιστήμαις, τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας vgl. Susemihl a, a. O. S. 97). Vom sechsten Geschlecht endlich — da schweigt des Sängers Höflichkeit (ἕκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς).

Das höchste Gut, als Idealzustand eines geistigen Lebens gefasst, war schon p. 62 und 63 von Plato entwickelt. Die Untersuchung wurde nur noch fortgesetzt zu dem Zwecke, das τιμιώτατον καὶ μάλιστ' αἴτιον der „Mischung" zu ermitteln (p. 64 C.). Dieses Ursächliche wird in Mass, Schönheit und Wahrheit gefunden (p. 65 A.). Diese Begriffe erwartet man also in der Gütertafel an erster Stelle beisammen zu finden. Denn dass das Mass und die verwandten Begriffe die erste Stelle einnehmen müssen und die Vernunft dahinter zurücktritt, ist selbstverständlich, da der Philosoph in diesen Begriffen ja das „Wertvollste" der Mischung entdeckt zu haben glaubt. Dass er aber überhaupt ein solches Ursächliches der Mischung noch gesucht und angesetzt hat, erklärt sich aus dem Bedürfnis, den eigentlichen Kern des Guten als Einheit zu begreifen. Und in der That wäre auch das Problem theoretisch erst damit gelöst.**) Plato sieht das Gute weder im νοῦς noch in der ἡδονή für sich allein, sondern in einer „Mischung" beider, also in einem Dritten, dessen eigentlichen Wert eben Mass und Schönheit ausmachen. Diese Begriffe sind die formalen Prinzipien, Lust und Einsicht die materialen Elemente der Synkrasis; das Verhältnis der Gegensätze streift hart an die echt Platonische Antithese von Idee und Sinnlichkeit. Mass und Schönheit herrschend über ein Reich von Erkenntniskräften und Lustgefühlen, dies ist das Ideal einer glücklichen Gemütsverfassung, wie es Plato vorschwebt. Die Frage, warum die Wahrheit in der Gütertafel fehlen muss, ist

*) Die schwierige Stelle lautet: πάντῃ δὴ φήσεις, ὦ Πρώταρχε, ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων καὶ παροῦσι φράζων, ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν, τὴν ἀΐδιον ἠρῆσθαι φύσιν. Vergl. z. d. St. besonders Susemihl, Philol. S. II., S. 77 ff. Die hier gegebene Interpretation und Interpunktion (nach νομίζειν) rechtfertige sich selbst!

**) Alle anderweitigen Erklärungen für die Voranstellung von Mass und Schönheit, wie sie Zeller II., 1. S. 741 Anm. anführt und billigt, sind völlig überflüssig.

schon oben beantwortet. Es erübrigt somit nur noch die weitere Frage, warum nicht μέτρον oder συμμετρία und κάλλος zusammen als erste Wertstufe angesetzt sind, sondern die bisher als identisch behandelten Begriffe Mass und Gleichmass auf einmal auseinandergerissen und auf zwei ausdrücklich unterschiedene Stufen verteilt werden, so dass zuerst das Mass im Bunde mit dem Gemässigten und Angemessenen und dann erst in zweiter Linie das Gleichmass im Verein mit dem Schönen und weiterhin dem Vollkommenen und Ausreichenden auftritt. Es frägt sich: welches ist der beide Begriffsgruppen trennende Gegensatz? Da die Begriffe Mass und Gleichmass nahezu gleichbedeutend sind und die Schönheit ihnen nahe verwandt zu sein scheint, so fasse man zunächst einmal das τέλεον καὶ ἱκανόν im Gegensatz zu dem μέτριον καὶ καίριον ins Auge. Vielleicht fällt von hier aus Licht zurück auf den Unterschied, den der Philosoph auch zwischen jenen ersteren Begriffen annimmt; denn es ist immer die richtige Methode, aus dem Sicheren auf das minder Sichere zu schliessen. Sicher ist nun aber und auf den ersten Blick einleuchtend, dass das Mässige und das Ausreichende wirkliche Gegensätze sind; nicht zwar als ob das Mässige nicht ausreichend und das Ausreichende nicht mässig sein könnte, aber das ἱκανόν als Forderung verlangt eben doch eine gewisse Fülle, das μέτριον eine gewisse Entbehrung. Das Mässige will ein Zuviel, das Ausreichende ein Zuwenig vermeiden, und so nähern sich die beiden Begriffe dem selben Punkte von zwei entgegengesetzten Seiten her. Liegt nun nicht ein Stück dieses Gegensatzes auch im Begriff des Schönen dem blos Massvollen gegenüber? Schönheit ist Mass, aber in der Fülle, Einheit, aber in der Manigfaltigkeit, ist Idee, aber in der Erscheinung. Durch seine sinnliche Fülle contrastirt auch noch das καλόν dem μέτριον gegenüber. Dagegen scheint das σύμμετρον von dem μέτριον zunächst sich kaum zu unterscheiden, wie denn auch p. 65 der eine Begriff ohne Weiteres für den andern gebraucht wird. Ebenmass ist Mass angewandt auf die Teile eines Ganzen. Mass ist offenbar der Gattungsbegriff, der im Artbegriff Ebenmass nur die Anwendung auf ein gegliedertes Ganzes als spezifische Differenz in sich aufgenommen hat. Dieses Verhältnis der beiden Begriffe erklärt die Einsetzung des einen für den andern eben so wohl, wie ihre Gegenüberstellung als Gegensätze. Jeder Artbegriff kann einmal die Stelle des Gattungsbegriffs vertreten, sofern er eben diesen in sich schliesst, und kann ein anderes Mal auch wieder seine Antithese bilden, sofern er mehr enthält als dieser. Anfangs sieht Plato über die Artdifferenz der συμμετρία hinweg und gebraucht das Wort mit μέτρον und μετριότης synonym (p. 65 B.). In der Gütertafel bringt er die Begriffe in einen Gegensatz zu einander, indem er nun die Artdifferenz betont. Der Grund aber, warum er dies thut, kann nur darin liegen, dass es ihm hier mehr darauf ankommt zu scheiden und zu unterscheiden, während er vorher mehr darauf ausging zu vereinigen und zu verbinden. Denn p. 65 wollte er das Gute in seiner Einheit erfassen, nun will er gerade verschiedene Stufen innerhalb des Guten feststellen und nach ihrem Werte ordnen. Dabei musste er denn herausfühlen, dass der Begriff der Schönheit doch noch etwas mehr enthalte als der des Masses, nämlich das sinnliche Substrat, in dem und an dem das Mass sich erst entfalten kann, und so kam er dazu, dem Mass und dem Gemässigten in dem Schönen und dem damit Verwandten eine zweite Gruppe von Gütern gegenüberzustellen. Dass es im Grunde die Sinnlichkeit war, die er damit als unentbehrliche Ergänzung der Idee hinzufügte, kam dem Philosophen dabei freilich nicht zum Bewusstsein; er hatte nur das dunkle Gefühl, dass das Mass für sich allein zur Vollkommenheit

noch nicht ausreiche, und dieses Gefühl findet einen überraschend naiven Ausdruck in der Beifügung der Begriffe τέλεον καὶ ἱκανόν, die gleichfalls zum „Geschlecht" des Schönen gehören sollen (s. o.). Erst das Schöne mit dem Vollkommenen und Ausreichenden ergänzt das abstrakte Mass und das Massvolle zum Guten, erst die Sinnlichkeit ergänzt den Begriff zum vollen Leben. Mit der Schönheit auf's engste verbunden ist nun aber das Ebenmass, auch dieser Begriff enthält schon ein sinnliches Moment und konnte daher trotz der Verwandtschaft mit dem Masse nur zur zweiten Gruppe gerechnet werden. So ergiebt sich alles ganz natürlich und fast selbstverständlich aus dem logischen Verhältnis der Begriffe. Die Wurzel des Gegensatzes der ersten und zweiten Gruppe ist offenbar Begriff und Sinnlichkeit in der Form von reinem und angewandtem Begriff, und dieser selbe Gegensatz wiederholt sich in dem Verhältnis der dritten zur vierten Stufe. Denn νοῦς und φρόνησις sind die reine, ἐπιστῆμαι und τέχναι die angewandte, die praktische Vernunft, und wenn man nun nach dem Vorigen an Stelle der Gattungsbegriffe Vernunft und Einsicht vielmehr die vornehmsten Unterarten der Erkenntnis, Dialektik und reine Mathematik, als Güter dritter Stufe erwarten musste, so erklärt sich die Ersetzung jener Artbegriffe durch die Gattungsbegriffe eben daraus, dass das logische Schema des Gegensatzes von Gattung und Art von den beiden ersten Stufen auf die beiden folgenden übertragen ist. Möglich aber war das Eintreten der Gattung an Stelle der Spezies darum, weil es eben der Gebrauch der reinen Vernunft ohne alle praktischen Beziehungen ist, der die Dialektik und die reine Mathematik auszeichnet. Noch bleibt eine auffallende Abweichung der Gütertafel von den vorausgehenden Darlegungen aufzuhellen. Unter dem „sechsten Geschlecht" können nur die unlauteren Freuden verstanden sein; eben diese hatte nun aber der Philosoph p. 63 E zum Guten zugelassen, wenn auch mit gewissen Einschränkungen; dieses sechste Geschlecht wird jetzt von dem Kanon der Güter völlig ausgeschlossen. Allein diese unreine Lust ist eben für Plato kein Gut, sondern mehr ein notwendiges Uebel und konnte somit unmöglich in die Gütertafel aufgenommen werden, während sie in jener Schilderung einer glückseligen Gemütsverfassung als zum Leben unentbehrlich ihre Stelle finden mochte.

So erklären sich denn alle jene auffallenden Differenzen zwischen der Gütertafel und den vorausgehenden Ausführungen Platons auf das einfachste aus dem eigenartigen Charakter dieser Zusammenstellung und aus der eigentümlichen Natur der darin auftretenden Begriffe. Kein Wort unseres Philosophen deutet an, dass die Kategorieen auf die Anordnung des Kanons einen bestimmenden Einfluss geübt hätten. Nichts desto weniger werden dieselben von sämtlichen Interpreten zur Erklärung herangezogen. Auch wenn Plato p. 65 D. „nichts Massloseres" als die Lust und „nichts Massvolleres" als die Einsicht zu kennen erklärt, so sind sehr bezeichnender Weise die eigentlichen Schlagworte πέρας und ἄπειρον dabei vermieden. Den Vorzug des νοῦς vor der ἡδονή durch seine „Verwandtschaft" mit der αἰτία (nach p. 31 A) zu begründen verschmäht der Philosoph, und wenn er das μάλιστ' αἴτιον der Mischung sucht, so ist darin auch keinerlei bestimmte Rückbeziehung auf die Kategorie der Ursache enthalten. Es handelt sich dabei gar nicht um die αἰτία τῆς μίξεως, sondern um das αἴτιον τοῦ πᾶσι γεγονέναι προσφιλῆ τὴν τοιαύτην διάθεσιν, um die Ursache, welche jenen Seelenzustand so begehrenswert macht. Die Kategorieen scheint Plato hier am Schlusse des Dialogs ganz fallen zu lassen. Sie haben ihm Dienste gethan als Wertmesser für Lust und Einsicht mit ihren Unterarten.

Freilich erschöpft sich darin ihre Bedeutung nicht, vielmehr inaugurieren sie nichts mehr und nichts weniger, als eine neue, grossartige Weltanschauung Platons, welche mit der Ideenlehre im alten Sinne bricht. Allein der Philosoph hat gegen Ende des Dialogs offenbar das Gefühl, dass es ihm nicht möglich ist, das Schema der Kategorieen auf das von ihm construierte höchste Gut glatt und reinlich anzuwenden. Er hat sich selbst die Sache dadurch verdorben, dass er den Verstand ins Reich der Ursache statt in das des Begrenzenden verwies. So erklärt es sich, warum die Kategorieen im weiteren Fortschritt der Untersuchung auf einmal ganz zurücktreten. Will man aber doch jene Prinzipien zur Anwendung bringen, so kann dies höchstens in der Form geschehen, dass man mit Stallbaum (vgl. prolegg. p. 81) die erste Stufe, das Mass und das Massvolle, als αἰτία und die zweite, Gleichmass und Schönheit, als συμμιγόμενον fasst; dagegen ist eine weitere Subsumption auch der drei letzten Stufen ganz unthunlich und auch, was Stallbaum hier bietet, unhaltbar. Die Schönheit ist mit Gesundheit und Kraft schon oben als Beispiel des „Gemischten" angeführt, und es ist daher unbegreiflich, wie man hat versuchen können, sie anders zu subsumieren; das Mass aber wird man als höchste Wertstufe schwerlich anders denn als Ursache ansetzen dürfen. Nun gehört aber die Vernunft auch zum Ursächlichen, die Lust zum Unbegrenzten, so dass für das Begrenzende gar nichts mehr übrig bliebe. Daraus folgt nun einfach, dass Plato bei der Aufstellung der Tafel jene vier Prinzipien gar nicht mehr im Auge hatte; nur die beiden ersten Gruppen decken sich etwa mit den Kategorieen der Ursache und des Gemischten, aber wohl mehr zufällig Bei dieser Auffassung, welche dem Werte dieser beiden Stufen durchaus gerecht wird, ergiebt sich denn allerdings, dass das gemischte Leben gewissermassen von Plato aus sich selbst und seinen einzelnen Bestandtheilen zusammengesetzt wird; nur trifft dieser Vorwurf nicht Stallbaum, dem er von Susemihl (a. a O. S. 92) gemacht wird, sondern unsern Philosophen selbst. Dieser begeht den logischen Fehler, in der Aufzählung der Güter die formalen Prinzipien der Mischung den materialen Elementen derselben einfach beizuordnen und gleichzustellen. Sofern nun die Form den Inhalt schon voraussetzt, da sie nur an diesem Inhalt erscheinen kann, schliessen die beiden ersten Glieder, Mass und Schönheit, die drei letzten, Vernunft, Kenntnisse und Lust, freilich schon ein. Plato sagt damit: das höchste Gut besteht aus der Harmonie der verschiedenen Seelenkräfte und aus diesen Kräften selber. Kann nun die erste Gütergruppe als Ursache der Mischung angesehen werden, so steht es damit keineswegs im Widerspruch, wenn die beiden ersten Stufen zusammen als Ursache der Wertschätzung der Mischung betrachtet werden müssen; die αἰτία τῆς μίξεως im Sinne der Kategorieen und das αἴτιον τοῦ πᾶσι προσφιλῆ γεγονέναι τὴν τοιαύτην διάθεσιν sind eben auseinanderzuhalten. Was dieses Leben so begehrenswert macht, ist, wie wir sagen würden, die innere Harmonie und der stille Frieden, die es durchdringen, wie Plato sich ausdrückt, Mass, Ebenmass und Schönheit, damit ist es nun recht wohl vereinbar, dass das Mass wieder um seinerseits als die Ursache der Schönheit gedacht wird; c kann eben unmittelbar durch b und mittelbar durch a bedingt sein, so dass dann a + b als Ursache von c gelten kann.

Plato hat es nicht vermocht, sein höchstes Gut dem Rahmen des Kategorieenschemas einzufügen; möglich wäre ihm das gewesen, wenn er etwa den ordnenden Verstand dem Begrenzenden zugewiesen und das Ursächliche im Ganzen des Geistes, schärfer gefasst, in einem Willen gefunden hätte, als dessen Ziel die Verwirklichung des Guten, die Darstellung

von Mass und Harmonie, sich darbot. Das Gute in der Welt, Glück und Tugend, in harmonischer Mischung der psychologischen Elemente bestehend, würde, wie das Feuer und die übrigen Elemente, wie Vernunft und Lust, wie alles πέρας und alles ἄπειρον, ein Ausfluss sein und ein matter Abglanz der in Gott ewig in unendlicher Fülle lebendigen Glückseligkeit und Güte, und das Sehnen und Streben des Menschen nach dem Guten und nach dem Glück erschiene so als eine dunkel unbewusste, aber eben darum so urgewaltige Sehnsucht nach dem göttlichen Urquell aller Gnade, nach dem Absoluten selbst. Um in dieser Weise auf ein Absolutes anwendbar zu sein, durfte in der Gütertafel nicht von αἰσθήσεις und nicht von τέχναι die Rede sein, wie sie nur für menschliche Verhältnisse einen Sinn haben, durfte dieselbe nur etwa folgende vier Stufen enthalten: Mass als αἴτιον, Schönheit uud Harmonie als συμμιγόμενον, Vernunft und Verstand als das πέρας und reine Lust an Wahrheit und Schönheit als das ἄπειρον der Mischung. So etwas mochte wohl Plato dunkel vorschweben, doch gelang es ihm nicht: sich zur vollen Klarheit durchzuringen und den p. 31 angebahnten Parallelismus von Makrokosmos und Mikrokosmos vollständig durchzuführen. Wenn also die Unterredung schliesslich abgebrochen wird mit einer Wendung, welche noch weitere Untersuchungen über den Gegenstand in Aussicht stellt, so liegt die Vermutung nahe, dass eben diese Parallele noch weiter ausgeführt werden sollte. Der Abbruch des Gesprächs bedeutet aber, wie im Theätet, für uns nichts anderes, als das in künstlerische Form gekleidete Eingeständnis der Unfähigkeit, die angefangene Gedankenreihe consequent auszudenken.

Aus den obigen Ausführungen namentlich über die Kategorieen ergiebt sich für die Abfassungszeit des Dialogs die Folgerung, dass derselbe sicher nach der Republik, wahrscheinlich unmittelbar vor den Gesetzen entstanden ist. Doch bedürfte diese Behauptung natürlich noch eines genaueren Nachweises.

3 0112 126249603